Ks. Zdzisław PAWŁOWSKI

BIBLIJNA AGAPE
Język miłości i jego funkcja w kształtowaniu społecznego wymiaru doświadczenia Boga

Miłość w wypowiedziach Pisma świętego jest nie tylko pewną zasadą etyczną, [...] ale przede wszystkim podstawowym aspektem tego nowego świata, do zamieszkania którego jesteśmy wezwani. Problematyka miłości sytuuje się więc wewnątrz narracyjnej struktury Pisma, a zwłaszcza w opowiadaniu o wyjściu Izraelitów z Egiptu i w przymierzu na Synaju.

Problematyka miłości w trzech pierwszych Ewangeliach została wprowadzona w postaci pytania o największe przykazanie (por. Mt 22, 34-40; Mk 12, 28-34; Łk 10, 25-28). Odpowiedź znamy doskonale. Wyraża się ona w jedności dwóch przykazań: miłości Boga i bliźniego. Ponad dwa tysiące lat historii chrześcijaństwa pokazuje jednak, że właśnie tę jedność najtrudniej było i jest zachować. Jak stwierdza Jürgen Moltmann, w tradycji patrystycznej i średniowiecznej obserwujemy prymat miłości Boga, która wchłonęła miłość bliźniego. Współczesny humanizm europejski odwrócił ten kierunek, redukując miłość Boga do miłości bliźniego, a miłość bliźniego do miłości zmysłowej[1].

Obydwa przykazania, zarówno miłości Boga, jak i bliźniego, są zdefiniowane już w Biblii hebrajskiej, ale pojawiają się w niej w różnych miejscach (por. Pwt 6, 4-5; Kpł 19, 18). Oddziela je od siebie wyraźna przestrzeń intertekstualna. Dlatego twórczym wkładem Jezusa i Nowego Testamentu w rozwój pojęcia miłości jest ustanowienie nierozerwalnego związku obydwu przykazań i określenie ich wzajemnego odniesienia. Jedność przykazania miłości Boga i bliźniego wyraża się jednak nie tyle w jakiejś jednoczącej formule lub koncepcji, ile raczej opiera się na jedności całego Pisma[2]. Przyjmuje ono kształt opowiadania, które rozpoczyna się momentem stworzenia i znajduje swoje zakończenie w eschatologicznej przemianie w nowe niebo i w nową ziemię. Opowiadanie to nie jest tekstem zamkniętym w sobie, lecz otwiera, a raczej projektuje przed czytelnikiem swój własny świat, który jest wezwaniem do swoistej wędrówki, obejmującej całą różnorodność językowych

---

[1] Por. J. Moltmann, *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*, London 1992, s. 248.

[2] Podkreśla to szczególnie rozwijający się od kilkunastu lat nurt w egzegezie, akcentujący jedność kanoniczną Biblii. Zob. B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985.

sformułowań, rodzajów literackich i kontekstów historycznych. Śledzenie wypowiedzi o miłości w układzie kanonicznym pozwala nam na medytację Pisma, której owocem ma być odnalezienie nowej tożsamości i nowego sposobu życia. Nie pozwala zarazem poprzestać na encyklopedycznych informacjach, zebranych z dostępnych słowników, dostarczających nam pewnej wiedzy o temacie, ale nie nowej tożsamości. Lektura słowników czy encyklopedii biblijnych nie może nigdy zastąpić lektury Pisma.

UWAGI WSTĘPNE: TERMINOLOGIA

Istotne, jeśli nie rozstrzygające znaczenie w ustaleniu treści biblijnego pojęcia miłości miał wybór terminologii dokonany przez Septuagintę – greckie tłumaczenie Biblii hebrajskiej, tradycyjnie datowane na III-II wiek przed Chrystusem[3]. Język grecki bowiem miał do dyspozycji kilka terminów wyrażających miłość, z których cztery, zarówno w formie rzeczownikowej, jak i czasownikowej, pojawiały się najczęściej: storge/stergo, filia/fileo, eros/erao i agape/agapao. Trzy pierwsze miały wyraźnie zdefiniowany zakres semantyczny.

Słowem najbardziej powszechnym, wręcz codziennym, był termin „filia/fileo", który wyrażał pozytywne nastawienie uczuciowe do rzeczy lub osób. Mogło ono przybierać formę sympatii, przychylności lub najogólniej upodobania w sensie: „lubić kogoś lub coś". Na pierwszy plan wybijał się tutaj stosunek miłości do najbliższych – członków własnej rodziny, ale również do osób bliskich spoza kręgu rodzinnego, w znaczeniu uczucia przyjaźni, które obejmowało zarazem troskę, opiekę, gościnność i życzliwość.

Wyraźnie zdefiniowaną treść posiadał również termin „eros", wyrażający uczucie między mężczyzną i kobietą. Znajdują w nim wyraz wszystkie pragnienia budzące się w mężczyźnie i w kobiecie w wyniku przyciągania płci: od zachwytu nad pięknem ciała, przez zmysłowe pożądanie, po namiętną chęć posiadania. „Eros" powoduje odurzenie zmysłów, które prowadzi do utraty rozsądku i woli. Widziano w nim siłę pozwalającą przekroczyć ludzkie ograniczenia, umożliwiającą zarazem osiągnięcie spełnienia w mistycznym zjednoczeniu z bóstwem. W ten sposób „eros" wchodzi w obszar przeżyć religijnych, w obrębie których dokonuje się znacząca zmiana w jego podstawowej treści. Chociaż w ich opisie posługiwano się jeszcze symbolami wziętymi z obszaru

---

[3] Pomocą przy opracowywaniu tego paragrafu posłużyły opracowania słownikowe: W. Günther, H. - G. Link, *Liebe*, w: *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament* II, s. 895-906; G. Wallis, *'hb*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, s. 101-118; E. Jenni, *'hb lieben*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, k. 60-81, oraz artykuły zebrane w Międzynarodowym Przeglądzie Teologicznym „Communio" 15(1995) nr 5.

zmysłowo-cielesnych doświadczeń, to jednak coraz bardziej chodziło o duchowo-psychiczną więź z Bogiem. Platon ostatecznie stawia miłość duchową ponad cielesną, widząc w niej dążenie do dobra, sprawiedliwości, mądrości, a w końcu drogę wiodącą ku nieśmiertelności. Od tego momentu pojęcie miłości duchowej (platonicznej) – wzniosłej i pięknej, w przeciwieństwie do miłości cielesnej (zmysłowej) – niższej i bardziej prymitywnej, zaczęło zajmować dominującą pozycję w systemach wartości zachodniej kultury.

Kolejny termin: „storge" opisywał uczucie wzajemnej miłości rodziców i dzieci. Choć nie ogranicza się on wyłącznie do tej relacji i pojawia się w innych kontekstach, na przykład jako wzajemna miłość króla i jego ludu, braci i sióstr, a nawet męża i żony, to jednak podstawowy odcień znaczeniowy, wyrażający się we wzajemnym przywiązaniu uczuciowym rodziców i dzieci, również w tych relacjach zostaje zachowany.

Najbardziej bezbarwnym pojęciem był termin „agape", który w grece klasycznej rzadko występował w formie rzeczownikowej. Jako czasownik nie miał własnego, ściśle zdefiniowanego znaczenia, lecz często stosowano go zamiennie, jako synonim czasowników „fileo" i „erao" w sensie „szanować", „traktować przyjaźnie". Kiedy pojawia się w języku religijnym, oznacza uprzywilejowanie jakiegoś człowieka przez bogów. Czasownik „erao" odzwierciedla ludzkie pragnienie posiadania, będące wyrazem braku, którego nie da się zaspokoić niczym innym jak tylko posiadaniem[4]. Natomiast „agapao" określa przyjazne zwrócenie się ku drugiemu. To właśnie znaczenie dochodzi do głosu w przypadku przymiotnika „agapetos" („umiłowany"), który charakteryzuje stosunek rodziców do swego dziecka, w szczególności do jedynego syna lub córki, ku którym kierują się wszystkie, najgłębsze i najtkliwsze, uczucia rodzicielskie.

Właśnie ten najmniej charakterystyczny, bez wyraźnie sprecyzowanej treści, termin „agapao/agape" wybrali tłumacze Septuaginty, aby oddać hebrajskie pojęcie miłości wyrażone czasownikiem „'ahab". W ten sposób greckie terminy „agape/agapao" zostały wypełnione swoistą treścią biblijnego pojęcia, które w pismach Nowego Testamentu nabrało jeszcze bardziej odrębnych cech, przyjmując postać specyficznie chrześcijańskiej koncepcji miłości.

KONTEKST I RODZAJ LITERACKI WYPOWIEDZI O MIŁOŚCI

W literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu, zarówno egipskiej, mezopotamskiej, jak i ugaryckiej, pojęcie miłości pojawiało się raczej sporadycznie i w swoim podstawowym znaczeniu obejmowało współżycie seksualne, cieles-

[4] Por. Y. D e A n d i a, *Eros i agape: Boski żar miłości*, „Communio" 15(1995) nr 5, s. 40.

ne pożądanie, a także zmysłowe przyjemności. Element zmysłowości obecny jest także w tekstach mitologicznych, zwłaszcza ugaryckich, opisujących obrzędy płodności związane z kultem Baala. W tym świetle bardzo wymowne jest dość częste stosowanie języka miłości we wszystkich typach literatury starotestamentalnej i we wszystkich jej okresach historycznych[5]. Wskazuje to zarazem na idiomatyczne użycie terminu hebrajskiego na określenie miłości, którego znaczenie rozwinęło się prawdopodobnie z przyczyn językowych i teologicznych niezależnie od pozostałych dialektów semickich. Odrębność znaczeniową hebrajskiego pojęcia miłości potwierdza jeszcze inny fakt. W większości języków semickich istniała praktyka tworzenia imion własnych, których elementami były imiona boskie i terminy wyrażające miłość. Jednak w Starym Testamencie hebrajski rdzeń „'ahab" nigdy nie występuje w imionach własnych w połączeniu z imionami Bożymi[6].

Z powyższych obserwacji wynika, że rdzeń „'ahab" odbył własną, niezależną drogę ewolucji swego znaczenia w obrębie samej tylko literatury starotestamentalnej. Wyraźnie odróżniał się od terminologii miłości obecnej w pozostałych literaturach starożytnego Bliskiego Wschodu. Prawdopodobnie z tego powodu żaden z terminów najczęściej występujących w literaturze greckiej, takich jak „erao" czy „fileo", nie mógł w całości wyrazić specyfiki hebrajskiego pojęcia. Jeśli czasami Septuaginta oddaje rdzeń „'ahab" przez „fileo", to tylko w szczególnych przypadkach, gdy na przykład tekst opisuje wewnętrzne przywiązanie uczuciowe do rzeczy, nigdy zaś do osób[7].

Wypowiedzi o miłości są obecne prawie we wszystkich rodzajach literackich występujących w Biblii. Teksty narracyjne opisują całą różnorodność i bogactwo miłości między ludźmi. Od miłości ojca do syna, poprzez wzajemną miłość mężczyzny i kobiety oraz przyjaźń między mężczyznami, po miłość do ubogich, a nawet wrogów. Dochodzi tu do głosu zwłaszcza pragmatyczny charakter miłości. Zakłada ona nie tylko konkretną, wewnętrzną dyspozycję wynikającą z doświadczeń i przeżytych wydarzeń, ale także zawiera świadome działanie na rzecz osoby kochanej lub preferowanej wartości. Oznacza to, że ostatecznie miłość posiada podstawę społeczno-etyczną[8]. Daje się ona odnaleźć także w tych tekstach Starego Testamentu, w których sam rdzeń „'ahab" nie jest użyty, ale postawa miłości zostaje opisana lub jest wymagana przez kontekst. W tym przypadku miłość nie jest już wyłącznie uczuciem lub dyspozycją i wynikającym z nich działaniem, ale staje się również obowiązkiem. Ten

---

[5] Około 251 razy w formach czasownikowych, rzeczownikowych i przymiotnikowych. Por. Jenni, art. cyt., s. 61n.

[6] Por. Wallis, art. cyt., s. 101-104.

[7] Por. tamże.

[8] Por. tamże, s. 105.

właśnie element powinności najwyraźniej objawia się wtedy, gdy miłość staje się treścią przykazań lub pouczeń mądrościowych. Myśl o miłości Boga do ludzi, zarówno w odniesieniu do wspólnoty, jak i do jednostki, dojrzewała dość długo w tradycji biblijnej i pojawiła się dopiero u proroków oraz w Księdze Powtórzonego Prawa, i to nie samodzielnie, lecz w kontekście teologii wybrania[9]. Jeszcze później mówi się o miłości człowieka do Boga. Znaczące są tu przede wszystkim parenetyczne teksty Księgi Powtórzonego Prawa, pochodzące z okresu niewoli babilońskiej lub nawet z czasów po niewoli. Wyjątkowe miejsce zajmuje język miłości użyty w Pieśni nad Pieśniami. Jest to język chwały. Miłość nie jest tutaj ani opisywana jako ludzkie doświadczenie, ani wymagana jako Boże przykazanie, ale staje się po prostu przedmiotem wysławiania.

JĘZYK MIŁOŚCI W TEKSTACH NARRACYJNYCH

Po raz pierwszy z językiem miłości w kanonicznym układzie Pisma spotykamy się w opowiadaniach patriarchalnych w Księdze Rodzaju. Słownikowa lektura poszczególnych miejsc, eksplikująca rodzaj miłości – ojca do syna, mężczyzny do kobiety – tchnie banalnością[10]. Dlatego też bez rozważań nad narracyjnym aspektem i kontekstem wypowiedzi o miłości nie dowiemy się z Pisma niczego więcej niż to, o czym już wiemy na podstawie naszych ludzkich przeżyć i doświadczeń.

Istotą narracyjności jest obecność wątku dramatycznego, w którym główną rolę odgrywa określony bieg wydarzeń. Tożsamość osoby występującej w opowiadaniu, jej cechy charakteru, uczucia, motywy i intencje wyłaniają się ze splotu szczególnych okoliczności i sytuacji tworzących jego fabułę. Twórcą dramatu historii biblijnej jest sam Bóg, podstawowym zaś elementem fabuły[11] opowiadań patriarchalnych są Boże obietnice[12]. Ich pierwszym odbiorcą był Abraham, a pierwszym spełnieniem Izaak. Na początku przyjmują one kształt ogólnych zapowiedzi: posiadania ziemi, licznego potomstwa i błogosławieństwa (por. Rdz 12, 1-3.7). Wraz z rozwojem wydarzeń przybierają coraz bardziej konkretną formę, ogniskując się ostatecznie na obietnicy syna, która

---

[9] Por. J e n n i, art. cyt., s. 69.

[10] Ostrzega przed nią P. Ricoeur w swoim eseju *Miłość a sprawiedliwość*, w: *Filozofia osoby*, Kraków 1992, s. 65; por. Rdz 22,2; 24,67; 25,28; 29,18-32; 37,3-4; 44,20.

[11] Nie jest to termin sugerujący fikcyjność opowiadań biblijnych. Również historia zawierająca rzeczywiste fakty ma swoją fabułę zbudowaną z wydarzeń historycznych. Zob. P. R i c o e u r, *Time and Narrative*, t. 1, Chicago-London 1984, s. 91-225.

[12] Por. D. J. C l i n e s, *The Theme of The Pentateuch*, „Journal for the Study of the Old Testament. Supplements Series", 10, Sheffield 1984.

stanowi odpowiedź Boga na sytuację egzystencjalną Abrahama: on sam jest już stary, a jego żona Sara bezpłodna. Starość Abrahama, bezpłodność Sary i obietnica syna przekształcają się w obsesję bezdzietności. Brak syna przeżywany z coraz większą beznadziejnością i oczekiwanie podtrzymywane obietnicą tworzą nie tylko dramatyczne napięcie w opowiadanej historii, ale charakteryzują całą postawę Abrahama. Trawi go wewnętrzny konflikt, którego podstawowym wymiarem jest dysproporcja pomiędzy stanem jego ludzkich możliwości, a raczej niemożliwości, a treścią Bożej zapowiedzi (por. Rdz 15, 1-6). Kiedy na horyzoncie pojawia się wreszcie iskierka nadziei wraz inicjatywą Sary, która gotowa jest oddać Abrahamowi za żonę swoją niewolnicę Hagar, aby z niej mieć dziecko (por. Rdz 16, 1-16), Bóg przedstawia inny plan, który całkowicie przekreśla ludzkie nadzieje i ludzkie możliwości spełnienia obietnicy: to nie dziecko Hagar, lecz dziecko Sary będzie dziedzicem Abrahama (por. Rdz 17, 16-19; 18, 1-15). Pogłębia to jeszcze konflikt, który znaczy historię Abrahama. Musi się on wyrzec tego, co już ma, a co sam osiągnął swoimi własnymi środkami. Spełnienie obietnicy zostaje odsunięte z teraźniejszości w przyszłość. Przygotowuje to Abrahama do przyjęcia daru, który będzie całkowitym dziełem Boga. Zwłoka ta musi być jednak przeżyta do głębi, uczciwie i do końca. Ojcowskie uczucia Abrahama zostają poddane próbie, gdy przychodzi mu się wyrzec swego syna zrodzonego z Hagar (por. Rdz 21, 8-21). Wszystkie zapewnienia Boga o Jego trosce i opiece nad Izmaelem i jego matką wcale nie zmniejszają dramatyczności rozstania. Cała przejmująca głębia pożegnania została wyrażona przy maksymalnej oszczędności słów opisujących najprostsze gesty, charakteryzujące raczej uczucia macierzyńskie niż ojcowskie (Rdz 21, 14: „Abraham wstał rano, wziął chleb i bukłak z wodą, i dał Hagar, wkładając na jej ramiona także dziecko, i zaraz potem ją odesłał")[13]. Troska o jedzenie na drogę i czułość wobec dziecka stanowią przymioty matki. W tej scenie bez słów nie można uczestniczyć nie angażując się emocjonalnie. Sens wszystkich wydarzeń znaczących dotąd los Abrahama, jego tęsknoty i nadzieje, skoncentrował się teraz w intensywności uczuć ukrytych za zasłoną macierzyńskich gestów. Osiągają one swój punkt kulminacyjny w jednym z najbardziej poruszających opowiadań światowej literatury, znanym w tradycji chrześcijańskiej jako „ofiarowanie Izaaka", a w tradycji żydowskiej jako „Akedah" („związanie").

Gdy rozpoczyna się Boża próba (por. Rdz 22, 1), ani Abraham nie jest już zwyczajnym ojcem, ani Izaak zwyczajnym synem. Abraham jest ojcem wbrew swej ludzkiej kondycji – ojcem, którym stał się nie dzięki swej męskiej inicjatywie i witalności, lecz dzięki darowi w postaci syna pochodzącego od Boga. Dlatego jego uczucia do Izaaka są nie tylko „naturalnymi" uczuciami ojcow-

[13] Por. S. E. Mc Eveue, *The Elohist at Work*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft" 1984, nr 96, s. 315-332.

skimi. Jego zachowanie wobec Hagar i jej dziecka nie pozwala nam zapomnieć o Sarze, która została w namiocie, gdy Abraham powędrował z Izaakiem na górę Moria. Medytując nad przejmującą w swej wymowie rozmową ojca z synem (por. Rdz 22, 7-8), czujemy towarzyszące im pełne niepokoju i niepewności matczyne uczucia Sary. Miłość Abrahama do swego jedynego teraz syna naznaczona jest macierzyńską czułością i delikatnością oraz ojcowską nadzieją wbrew nadziei (por. Rz 4, 18).

W całym tym tajemniczym wydarzeniu, przemawiającym bardziej do naszej ludzkiej wrażliwości i wyobraźni niż do rozumu, objawia się nadzwyczajny i do pewnego stopnia paradoksalny wymiar ludzkiej miłości. Uprzedza ją dotkliwe, wręcz obsesyjnie przeżywane poczucie braku, przyjmujące kształt bezpłodności – stan bliski sytuacji śmierci – i niezwykłe, bo wykraczające poza ludzkie możliwości, doświadczenie bycia obdarowanym. To właśnie obdarowanie kształtuje ludzką odpowiedź w postaci miłości. Zawiera ona nie tylko „naturalne" uczucia, lecz jest wyrazem zaangażowania całej ludzkiej osoby uwikłanej w dramatycznie rozwijającą się historię, której inicjatorem i twórcą jest sam Bóg. Doświadczenie obdarowania, rodzące miłość Abrahama do Izaaka, nie stałoby się nigdy rzeczywistością, gdyby nie było posłuszeństwa Abrahama na początku drogi – tam, gdzie podjął on wcale niemałe ryzyko przyjęcia przeznaczenia, które Bóg ukazał mu w swoich obietnicach.

Odtąd losy patriarchów, ze wszystkimi ich ludzkimi ograniczeniami i słabościami, zostają wpisane w szczególny rodzaj wędrówki, której nieodłącznym towarzyszem staje się Bóg. Obietnica Bożego „towarzyszenia", której istotą jest obecność wyrażająca gotowość pomocy, stanowi teologiczny klucz całej historii Jakuba, a w niej dramatu jego podwójnej miłości: do żony i do syna. Jedynie w świetle Bożej zapowiedzi: „Ja właśnie jestem z tobą, będę cię chronił wszędzie, gdziekolwiek pójdziesz, i przyprowadzę cię z powrotem do tej ziemi; gdyż nie opuszczę cię, dopóki nie spełnię tego, co ci obiecałem" (Rdz 28, 15), możemy zrozumieć, czym było uczucie, które Jakub żywił do swej żony Racheli i swego syna Józefa. Narodziło się ono u kresu drogi, którą podjął posłuszny poleceniu swego ojca i matki, aby wśród krewnych swojej matki poszukał sobie żony (por. Rdz 28, 6-7).

Pierwsza i jedyna wzmianka o miłości Jakuba do Racheli pojawia się w typowej dla Biblii scenie zaręczyn, która rozpoczyna się spotkaniem przy studni, a kończy formalnym zawarciem małżeństwa (por. Rdz 29, 1-30)[14]. Ponownie motyw obdarowania poprzedza uczucie do młodszej córki Labana. Jakub spędza długi czas przy studni, obserwując zachowanie i zwyczaje pasterzy, zanim nawiąże z nimi rozmowę, wypytując ich o swoich krewnych

[14] Por. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York 1981, s. 55n.

(por. Rdz 29, 1-3). Jako wędrowiec wyczerpany przebytą drogą, niepewny przyjęcia w obcym kraju, zostaje obdarowany obecnością córki swego wuja. Jak wielkim przeżyciem było spotkanie kogoś bliskiego na obczyźnie, świadczy reakcja Jakuba na widok Racheli: odsunął kamień i napoił jej owce, potem ucałował ją i rozpłakał się przy niej w głos (por. Rdz 29, 11). Nie jest to jeszcze moment narodzin miłości, ale z pewnością jakiś jej początek. Dopiero bowiem po wzmiance o pięknym wyglądzie Racheli i niezbyt atrakcyjnej powierzchowności Lei wspomina się o zakochaniu Jakuba w młodszej i ładniejszej córce Labana (por. Rdz 29, 16-18). W bieg wydarzeń, w wyniku których Jakub znalazł schronienie w domu brata swojej matki, wpisuje się teraz jego relacja do córek Labana ukazująca wyraźne jego zainteresowanie córką bardziej atrakcyjną. W uczuciu Jakuba do Racheli odnajdujemy moment zmysłowej fascynacji, podobnej do greckiego erosu, ale poddanej tutaj surowej dyscyplinie. Odsunięcie perspektywy małżeństwa w czasie i ofiara w postaci trudu siedmiu lat pracy (por. Rdz 29, 18) kształtują relację Jakuba do Racheli. Dopiero później przybiera ona konotację wyraźnie seksualną w prośbie Jakuba domagającego się od Labana możliwości cielesnego dopełnienia małżeństwa z Rachelą. Rozwój miłości Jakuba do Racheli ujęty jest zatem w klamrę starotestamentalnej instytucji małżeństwa, rozpiętej pomiędzy matrimonium ratum (małżeństwo ważnie zawarte, nie dopełnione cieleśnie) a matrimonium consummatum (małżeństwo dopełnione cieleśnie)[15]. Jakub, oszukany przez Labana, który zamiast Racheli dał mu starszą córkę Leę, mimo to gotów jest służyć mu następne siedem lat za Rachelę. Ujawnia się tutaj nowy rys jego miłości do niej, zawarty w prostej obserwacji narratora: „Kochał Rachelę bardziej niż Leę" (Rdz 29, 30). Odzwierciedla on ideę wyboru, uprzywilejowania, która stanowi moment charakterystyczny greckiego terminu „agape". Czy jednak idea ta nie zawiera pewnej dwuznaczności, której istotą jest niesłuszna i niesprawiedliwa stronniczość? A może to właśnie wybranie stanowi jedną z podstawowych cech miłości mierzonej nie tylko potrzebą drugiego, ale wyrażającej nade wszystko wolność osoby kochającej, która w jakimś sensie dokonuje wyboru osoby kochanej?

Tę samą ideę uprzywilejowania, ale zaakcentowaną jeszcze mocniej, odnajdujemy w uczuciach Jakuba do swego przedostatniego syna – Józefa, pierworodnego Racheli, którego kochał najmocniej ze wszystkich swoich synów, gdyż urodził mu się w późnym wieku (por. Rdz 37, 3-4)[16]. Rola Józefa w życiu Jakuba upodabnia się zatem do roli Izaaka w życiu Abrahama. Dla obydwu osoba syna stanowi niezwykłą wartość, ale nie wynika ona z osobistych

---

[15] Por. E. Lipiński, *mohar*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 8, s. 146.

[16] Por. Wallis, art. cyt., s. 109n.

przymiotów, zalet czy szczególnych cech charakteru syna[17], jest raczej wynikiem wyjątkowego splotu wydarzeń i okoliczności, których autorami nie byli ani oni sami, ani inni ludzie, lecz Bóg. Stąd idea uprzywilejowania, obecna w miłości Abrahama i Jakuba, rządzi się nie tyle logiką stronniczości, ile logiką nadmiaru, wpisaną w narracyjny rytm życia patriarchów zaskakiwanych dysproporcją między ich własnym położeniem i ludzkimi możliwościami a możliwościami stwarzanymi im przez Boga. Późniejsza historia Józefa wykazuje, że jego uprzywilejowanie w uczuciach Jakuba nie było zwykłą stronniczością. Okazało się bardzo potrzebne w niezwykle dramatycznych okolicznościach jego życia. Biblijny tekst ujawnia wyjątkowe rysy historii Józefa na tle życia pozostałych patriarchów. W odróżnieniu od Abrahama, Izaaka czy Jakuba, do których Bóg przemawiał bezpośrednio, oznajmiając im swoje obietnice, w zmiennych losach Józefa Bóg po prostu milczy. Choć ani razu tekst biblijny nie wspomina o miłości Józefa do jego braci, to jednak w scenach pojednania z nimi widać wyraźnie, jak miłość toruje sobie drogę do serca Józefa i osiąga swoją pełnię w jego postawie przebaczenia. Na końcu wszystkich swoich trudnych doświadczeń i przeżyć doskonale zrozumiał on znaczenie całej swojej historii, którą podsumował nabrzmiałym w teologiczną treść stwierdzeniem: „Wy zamierzyliście zło przeciwko mnie, ale Bóg zaplanował je jako dobro" (Rdz 50, 20). Stało się ono podstawowym motywem pojednania z braćmi, w którym ich szczere przyznanie się do winy spotkało się z jego gotowością do przebaczenia. On sam musiał odkryć w wyjątkowej miłości ojca uprzywilejowanie samego Boga, będące jednocześnie wezwaniem nie tylko do przebaczenia swoim krzywdzicielom, ale także do troski o ich życie i przyszłość. Dotykamy tutaj nowego aspektu miłości prowadzącego do językowych sformułowań, w których miłość staje się treścią przykazania.

MIŁOŚĆ JAKO PRZYKAZANIE W KONTEKŚCIE PRZYMIERZA

Paul Ricoeur we wspomnianym już eseju *Miłość a sprawiedliwość* rozważa całą problematykę miłości w trzech aspektach języka, który kształtuje tradycja biblijna. Wskazuje on na związek miłości z chwałą, jak na przykład w hymnie o miłości (1 Kor 13) lub w błogosławieństwach, z przykazaniami przyjmującymi postać zakazów lub nakazów, tak licznych w prawniczych tekstach Starego Testamentu, jak również w moralnych pouczeniach Nowego Testamentu, oraz z uczuciami, których różnorodność poświadczona przez całą Biblię nadaje miłości niezwykły dynamizm[18]. Zauważa przy tym, że już

[17] To kryterium odnosi się do miłości Izaaka do Ezawa i Rebeki do Jakuba. Por. Rdz 25, 27-28.

[18] Por. Ricoeur, art. cyt., s. 67-70.

dla Kanta, a potem dla Freuda, najbardziej paradoksalny, wręcz niepokojący wydawał się związek miłości właśnie z przykazaniem wyrażonym w trybie rozkazującym, a więc przekazującym znaczenie obowiązku. Jeśli zatem „w nakazywaniu miłości, czyli w zmuszaniu do uczucia, jest coś skandalicznego", to proponuje on dokonanie rozróżnienia na „poetyckie użycie przykazania" w odniesieniu do miłości i przykazanie w sensie czysto etycznym[19]. Jeśli można zgodzić się na owo rozróżnienie, to dlatego, że wszystkie przykazania zawarte w podstawowym zbiorze praw, jakim jest Tora (Pięcioksiąg), wpisane są w strukturę n a r r a c y j n ą. Tora bowiem w całości jest przede wszystkim opowiadaniem, a dopiero potem prawem. Nie jest zbiorem przepisów czy kodeksem prawa w zwykłym sensie, jak inne starożytne kodeksy, choćby na przykład Kodeks Hammurabiego[20], ale opisuje drogę w znaczeniu teologicznej trajektorii, na której Izrael staje się ludem Boga. Centralna część Pięcioksięgu, zawierająca tak zwane objawienie na Synaju (Wj 19; Lb 10), wyraża więc nową tożsamość Izraela, który w Egipcie, symbolizującym świat, był niewolnikiem faraona, a na pustyni, pod Górą Synaj symbolizującą moment formacyjny, staje się wspólnotą Boga[21]. Ma ona kształt przymierza, dzięki któremu wszystkie przykazania i przepisy prawne przyjmują postać społecznego doświadczenia Boga. Narracyjny kontekst zbiorów praw w Pięcioksięgu określa ich podwójną zależność: od tradycji wyjścia (z Egiptu) i perspektywy zamieszkania w ziemi obiecanej. Pierwsza zależność ma decydujące znaczenie w zrozumieniu wszystkich przykazań, zwłaszcza jednak zasad etycznych. Dostarcza bowiem nieodzownej motywacji dla ich spełnienia już w miejscu nowego zamieszkania, gdy Izrael w nowym duchu będzie kształtował etyczną przestrzeń swego życia społecznego. Programowy charakter ma tutaj narracyjne wprowadzenie do objawienia całego zbioru praw, rozpoczynającego się od Dekalogu: „Ja jestem Pan, Twój Bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej, z domu niewolników" (Wj 20, 2)[22]. Stanowi ono teologiczne i narracyjne odniesienie, będące treścią motywacji wielu wymagań etycznych

---

[19] Tamże, s. 68.

[20] Elementem wyróżniającym wszystkie biblijne zbiory praw jest właśnie ich narracyjny kontekst, który zmienia ich czysto legalistyczny charakter i nadaje im sens programu społecznej sprawiedliwości. Zob. J. B l e n k i n s o p p, *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London 1992, s. 183-243.

[21] Por. S. D. M c B r i d e, *Perspective and Context in the Study of Pentateuchal Legislation*, w: J. L. Mays, D. L. Petersen, K. H. Richards, *Old Testament Interpretation: Past, Present, and Future. Essays in Honour of Gene M. Tucker*, Edinburgh 1995, s. 47-58.

[22] Tekst hebrajski dopuszcza tłumaczenie w formie „dom niewolników", odpowiadające bardziej rzeczywistości historycznej, gdyż Hebrajczycy należeli w Egipcie do tej właśnie warstwy społecznej. Zob. N. F. L o h f i n k, *Option for the Poor. The Basic Principle of Liberation Theology in the Light of the Bible*, Berkeley 1987, s. 29-52.

zawartych w Pięcioksięgu. Ich obecność pozwala uchwycić fundamentalną intencję i teologiczną orientację całego Prawa.

Wśród nich szczególne miejsce zajmują przepisy dotyczące postępowania wobec cudzoziemców, będące swoistym kryterium i sprawdzianem sprawiedliwości społecznej. Zaczynają się one od negatywnych sformułowań w pierwszym zbiorze praw, zwanym Kodeksem Przymierza (Wj 20, 22-23, 19), z dołączoną do nich motywacją zbudowaną w oparciu o dwie zasady – solidarności i wzajemności: „Nie będziesz gnębił cudzoziemca ani go uciskał, bo sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej [...] Nie będziesz uciskał cudzoziemca, znacie bowiem los cudzoziemca, gdyż sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej" (Wj 22, 20; 23, 9).

Drugi przepis jest właściwie dosłownym powtórzeniem pierwszego, ale w motywacji tego ostatniego dodany jest element, który moglibyśmy nazwać zdolnością do empatii. Nakaz miłości nie przychodzi więc z zewnątrz, ale wydobywa się z uprzedniego doświadczenia krzywdy. Izraelita, który przeżył los cudzoziemca uciskanego i ciemiężonego w Egipcie, wyzwolonego jednak z doznanej krzywdy mocą okazanego mu współczucia, nie może krzywdzić innego cudzoziemca mieszkającego w jego kraju. Miłość otrzymana i przyjęta w doświadczeniu krzywdy nie tylko nie pozwala wyrządzać zła komuś, kto, jak pozbawiony praw cudzoziemiec, w szczególny sposób jest bezbronny i podatny na zranienie, ale także pobudza uczucia rodzące potrzebę troski i działania w jego sprawie. Uderzająca jest również zbieżność językowa dwóch przykazań zawartych w tak zwanym Kodeksie świętości w Księdze Kapłańskiej: „Nie będziesz się mścił ani nosił urazy do kogokolwiek z twego ludu, ale będziesz miłował swego bliźniego, jak siebie samego. Ja jestem Pan [...] Cudzoziemca, który zamieszka wśród was, będziesz traktował jak równego tobie w prawach obywatela. Będziesz go miłował jak siebie samego, gdyż wy sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej. Ja jestem Pan, wasz Bóg" (Kpł 19, 18.34).

Obydwa przykazania zdają się być komplementarne w stosunku do siebie. Pierwsze zabrania odwetu i noszenia urazy wobec kogoś, kto wyrządził krzywdę lub odmówił pomocy. W nakazie miłowania takiego właśnie bliźniego, i to w takim stopniu jak samego siebie, kryje się wezwanie do przebaczenia. Znajduje ono swoje uzasadnienie nie tyle w najbliższym kontekście przykazania, ile w strukturze całej księgi. Kodeks świętości, obejmujący przepisy regulujące zasady życia społecznego (por. Kpł 17-26), poprzedzony jest szczegółowymi instrukcjami dotyczącymi składania ofiar, których celem jest pojednanie z Bogiem. Kończą się one opisem Dnia Przebłagania (por. Kpł 16), w którym cała wspólnota Izraela jedna się z Bogiem, otrzymując od Niego przebaczenie na mocy złożonej ofiary za grzechy. Nie można oprzeć się wrażeniu, że taka właśnie struktura Księgi Kapłańskiej ukazuje wewnętrzny związek pomiędzy przebaczeniem, okazywanym przez Boga w rytuałach ofiarniczych, a miłością

bliźniego, będącą najgłębszym wyrazem sprawiedliwości społecznej[23]. Czym jest miłość bliźniego, dokładniej określa drugie przykazanie, w którym użyte są te same sformułowania językowe, ale w odniesieniu do cudzoziemca. Dołączona do niego motywacja, odwołująca się do pobytu Izraelitów w Egipcie, wprowadza relację z a d ł u ż e n i a, która przekształca się w zobowiązanie. Izrael jest dłużnikiem wobec Boga, który okazał mu miłość wyzwalając go z niewoli egipskiej, spłaca jednak swój dług miłując cudzoziemców, którzy w ziemi obiecanej znaleźli się w podobnej sytuacji jak Izrael w ziemi egipskiej. Wydaje się zatem, że doświadczenie wyzwolenia, zawarte w tradycji exodusu, ustanawia ideę zadłużenia wewnętrznym wymiarem przykazania miłości, które nie jest zewnętrznym i arbitralnym nakazem, lecz obowiązkiem zrodzonym z zaciągniętego długu w postaci okazanego miłosierdzia. Relację zadłużenia i zobowiązania, leżącą u podstaw przykazania miłości, doskonale odzwierciedla Mateuszowa przypowieść o nielitościwym dłużniku (por. Mt 18, 21-35) oraz Pierwszy List św. Jana, który wyraźnie stwierdza: „Miłość na tym polega, że to nie my umiłowaliśmy Boga, ale że to On sam nas umiłował, posyłając swego Syna jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy. Zatem, umiłowani, jeśli Bóg nas tak umiłował, to i my powinniśmy miłować się wzajemnie" (1 J 4, 10-11).

W przykazaniach z Kodeksu świętości uderza paralelizm między „bliźnim" a „cudzoziemcem". Obydwa rzeczowniki są dopełnieniem tego samego czasownika „kochać" z dołączoną formułą „jak siebie samego". Zawiera się tutaj wskazówka, iż „cudzoziemiec" w drugim przykazaniu może być do pewnego stopnia traktowany jako paradygmat „bliźniego". Cudzoziemiec to obcy, który jest przybyszem z innego kraju i dlatego pozbawiony jest podstawowych praw obywatelskich. Charakterystykę losu cudzoziemca w odniesieniu do Izraelitów w sposób niezwykle przejmujący przedstawia tak zwane małe historyczne Credo w Pwt 26, 5-6: „Ojciec mój Aramejczyk, błąkając się zawędrował do Egiptu. Przebywał tam jako cudzoziemiec z niewielką liczbą ludzi, ale rozrósł się tam w naród potężny i liczny. Egipcjanie jednak traktowali nas źle – uciskali nas, zatrudniając do ciężkich robót". Zgodnie z tym opisem los cudzoziemca jest doświadczeniem ucisku i krzywdy. Traktowany jest on bowiem jak obcy, którego można wykorzystywać i niewolić, gdyż nikt nie stanie w jego obronie. Bezbronność i podatność na zranienie kształtuje życie cudzoziemca. Według tradycji Księgi Wyjścia poznajemy sytuację cudzoziemca na przykładzie własnej historii Izraela. Dzięki niej właśnie Izraelici nauczyli się dostrzegać bezbronnych i słabych pośród siebie. W tym, co im się przydarzyło podczas pobytu w Egipcie, ujrzeli prototyp Bożego zatroskania o biednych i słabych. W Księdze Powtórzonego Prawa doskonale wyczuwa się wewnętrzny związek istnie-

[23] Por. R. P. K n i e r i m, *The Task of Old Testament Theology. Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids-Michigan-Cambridge 1995, s. 367n.

jący między postępowaniem Boga a zachowaniem Izraela: „Pan bowiem występuje jako obrońca praw sieroty i wdowy i miłuje cudzoziemca, zaopatrując go w chleb i ubranie. Dlatego też i wy miłujcie cudzoziemca, bo sami byliście cudzoziemcami w ziemi egipskiej” (10, 18-19)[24]. Podobną intuicją wykazał się św. Łukasz, który do przykazania miłości Boga i bliźniego dołączył przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10, 25-37). Wykazuje on w niej na przykładzie zachowania kapłana i lewity, że z tych dwóch podstawowych przykazań bardziej problematyczne jest przykazanie miłości bliźniego. Zarówno więc Łukaszowa przypowieść, jak i opowiadanie z Księgi Wyjścia o wyprowadzeniu Izraelitów z Egiptu mają za zadanie pobudzić wyobraźnię, bez której nie wiemy, jak kochać. Chodzi o wyobraźnię etyczną[25], która kształtuje w nas wizję „dobrego życia”. Czerpie ona swoje treści właśnie z opowiadań, które w swojej narracyjnej strukturze tworzą podstawę etyki, dostarczając ludzkim działaniom właściwej motywacji[26]. Jeśli wyobraźnia etyczna pozwala nam na poetyckie użycie przykazania, to jednak pozostaje ona w dalszym ciągu w obszarze refleksji mądrościowej, mającej raczej praktyczne podejście do życia. Nie wyczerpuje ona całego zakresu znaczeniowego biblijnego pojęcia miłości, które szczególnie w księdze Pieśni nad Pieśniami wyraża się w niezwykłym języku – wyjątkowym również w kontekście całego Pisma: w języku chwały.

MIŁOŚĆ W PIEŚNIACH CHWAŁY

Pieśń nad Pieśniami jest zbiorem pieśni miłosnych, których kształt językowy uderzająco przypomina hymny z Księgi Psalmów.

Podstawową funkcją języka chwały jest wysławianie. W Pieśni nad Pieśniami przedmiotem wysławiania jest miłość. Potwierdza to znane i głębokie w swej wymowie wyrażenie: „Jak śmierć mocna jest miłość” (Pnp 8, 6), które pojawia się w końcowej części księgi, tworząc jej punkt kulminacyjny[27]. Potęga miłości odnosi się tutaj przede wszystkim do uczuć, określając ich niezwykły dynamizm, intensywność i różnorodność. Najnowsze badania nad językiem Pieśni nad Pieśniami potwierdzają jej wyjątkowy charakter wśród pozostałych

---

[24] Por. Lohfink, dz. cyt., s. 33-47; P. Bovati, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, Rome 1986, s. 185-189.

[25] Wyrażenie użyte przez P. Ricoeura w *Oneself as Another*, Chicago-London 1992, s. 165.

[26] Por. Z. Pawłowski, *Odnowa moralna, Biblia i opowiadanie*, w: *W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. S. Olejnikowi*, red. J. Bagrowicz i in., Włocławek 1994, s. 157-164; P. Kemp, *Ethics and Narrativity*, w: *The Philosophy of Paul Ricoeur*, red. L. E. Hahn, Chicago 1995.

[27] Por. R. Rendtorff, *The Old Testament. An Introduction*, London 1985, s. 261-264.

ksiąg Starego Testamentu[28]. Spośród około czterdziestu przymiotników użytych w księdze, co daje proporcję zgodną z biblijnym stylem literatury hebrajskiej, ale w przeciwieństwie do normy stylu biblijnego, tylko nieliczne mają charakter bezosobowy (np. terminy określające wymiar, kształt, kolor), podczas gdy zdecydowana większość ma zabarwienie emocjonalne i rzadko pojawia się gdzie indziej[29]. Tak liczne w Pieśni nad Pieśniami obrazy i symbole są przede wszystkim metaforami różnorodnych uczuć, które w nieskrępowany sposób dochodzą do głosu w doświadczeniu miłości. Są one treścią przeżyć kobiety, która w całym zbiorze odgrywa główną rolę[30]. Współczesne odczytania Pieśni nad Pieśniami, odbiegające od dotychczas obowiązujących interpretacji alegorycznych, zgodnie podkreślają zmysłowy charakter miłości między kobietą a mężczyzną. Od początku księgi erotyzm stanowi perspektywę dominującą. Nie znajdziemy w niej jednak ani szczegółowego opisu współżycia seksualnego, ani też dokładnych wskazówek dotyczących technik uprawiania seksu.

Erotyczny język Pieśni nad Pieśniami charakteryzuje się niezwykłą cechą, którą odnajdujemy we wspomnianych już wcześniej pieśniach chwały. Jest to język z a c h w y t u. Nie pozwala on przerodzić się uczuciom w całym ich dynamizmie i intensywności w zniewalające pożądanie i namiętność, których wytworem jest uprzedmiotowienie ludzkiej osoby i fetyszyzacja ludzkiego ciała. Nieskrępowana gra uczuć, której jesteśmy tutaj świadkami, nie jest przykładem „wolnej miłości", lecz wyrazem s p o n t a n i c z n o ś c i odnowionego stworzenia, któremu w paradoksalny sposób nie zagraża już grzech i ułomność ludzkiej natury[31]. Liczne i bogate metafory, skupiające się wokół motywu rodziny, natury i dworu królewskiego[32], rozwijają się według narracyjnej dynamiki obecności i nieobecności oraz wzajemności uczuć i pragnień. Fizyczna obecność rodzi spontanicznie przeżywaną radość. Zarówno jednak

---

[28] Por. R. E. M u r p h y, *The Song of Songs. A Commentary of the Book of Canticles or Song of Songs*, (Hermeneia), Minneapolis 1990, s. 75. Powołuje się on na wyniki badań statystycznych F. G r e e n s p a p h a n a, *Hapax Legomena in Biblical Hebrew: A Study of the Phenomenon and Its Treatment since Antiquity with Special Reference to Verbal Forms*, Society of Biblical Literature Dissertation Series, 74, Chicago 1984, s. 23-29, 183-199. Według tych ustaleń słownictwo Pieśni nad Pieśniami zawiera najwyższy procent absolutnych hapax legomena, czyli terminów, których czasownikowe rdzenie pojawiają się tylko raz w Biblii hebrajskiej.

[29] Por. G. G e r l e m a n, *Ruth, Das Hohelied*, Neukirchen-Vluyn 1965, Biblischer Kommentar. Altes Testament, t. 18, s. 53. Cyt. za: M u r p h y, dz. cyt., s. 70.

[30] Niektórzy więc egzegeci przypuszczają, że autorem Pieśni nad Pieśniami jest kobieta, jeśli nie w zakresie ostatecznej szaty językowej, to przynajmniej w sferze inspiracji. Zob. M u r p h y, dz. cyt., s. 70; J. M. M u n r o, *Spikenard and Saffron. The Imagery of the Song of Songs*, „Journal for the Study of the Old Testament", Supplements Series, 203, Sheffield 1995, s. 147.

[31] Por. C h i l d s, dz. cyt., s. 193.

[32] Por. M u n r o, dz. cyt., s. 143n.

obecność, jak i wynikająca z niej radość kształtowane są językiem zachwytu. Gest wzajemnego objęcia się mężczyzny i kobiety (por. Pnp 2, 6; 8, 3) poprzedzony jest aktem mowy – wzajemnym wysławianiem i uznaniem piękna drugiego (por. 2, 1-3; 8, 1-2). Słowo więc, w swojej szczególnej funkcji wychwalania, toruje drogę do fizycznej bliskości, która stworzona przez język zachwytu wyraża nie tylko cielesną, lecz również duchową jedność. Zachwyt jest nie tylko wysławianiem piękna osoby, ale wyraża także jej niezwykłą godność. Wydobywa ją szczególnie wyrazista symbolika królewska, która rozwija się w narracyjnej sekwencji obrazów opowiadających o tym, jak to oblubieniec zostaje zauroczony pięknem swej oblubienicy i mocą swej miłości podnosi ją prawie do rangi królowej[33]. Tutaj królewskość nie wiąże się z władzą, bogactwem czy przepychem, lecz z pięknem i godnością. W miłości mężczyzny kobieta zostaje obdarzona taką właśnie godnością, w której zachwyt łączy się z szacunkiem.

Zachwyt, choć jest sposobem przeżywania obecności, rodzi się zasadniczo w doświadczeniu nieobecności. W Pieśni nad Pieśniami, podobnie jak w życiu, umiłowany czy umiłowana nie zawsze jest fizycznie obecna. Jeśli nawet w wielkiej miłości, a taką opisuje Pieśń nad Pieśniami, doświadczenie nieobecności ukochanej osoby jest prawie nie do zniesienia, to ma ono jednak swój udział w twórczym kształtowaniu uczuć, nadając pragnieniu spotkania intensywność i głębię. Żarliwa tęsknota i nieustępliwość w poszukiwaniu wypełniają wewnętrzną przestrzeń oblubienicy, ukształtowaną przez nieobecność ukochanego (por. 3, 1-2; 5, 6). Paradoksalnie więc nieobecność nie oznacza pustki, lecz w pewnym sensie definiuje obecność[34]. Stwarza bowiem miejsce na refleksję: wspominanie i rozważanie umożliwiające głębsze, bardziej intensywne przeżywanie wszystkich uczuć, które budzi obecność drugiego. Kobieta – nie znajdując swego ukochanego – jest „chora z miłości" (por. 2, 5; 5,8), ale kiedy go odnajduje, jego obecność sprawia jej radość, która nigdy nie byłaby tak wielka, gdyby zawsze był przy niej[35]. W tym naprzemiennym ruchu obecności i nieobecności, które określają całą dynamikę relacji mężczyzny i kobiety, jeszcze jeden aspekt miłości zasługuje na uwagę. Zmysłowa miłość w Pieśni nad Pieśniami wyraża się we wzajemności uczuć, które łączą mężczyznę i kobietę. Nie tylko pragnienie kobiety podąża ku mężczyźnie (por. Rdz 3, 16), ale również pożądanie mężczyzny zwraca się ku kobiecie (por. Pnp 7, 11), znajdując swe spełnienie w doświadczeniu wzajemnego posiadania (por. 2, 16; 6, 3; 7, 11-12). Nie ma tutaj śladu męskiej dominacji i podporządkowania kobiety (por. Rdz 3, 16). Poczucie bliskości i wzajemnego należenia

---

[33] Tamże, s. 145.

[34] Por. Murphy, dz. cyt., 101n.

[35] Tamże.

do siebie zawiera uznanie wzajemnej równości i jest wyrazem radości z bycia posiadaną przez ukochanego i potrzeby posiadania go[36].

Ten ostatni moment ma szczególne znaczenie, zwłaszcza w kontekście naszej ludzkiej ułomności. W posiadaniu bowiem zawsze istnieje pokusa władzy i dominacji. Dlatego Pieśń nad Pieśniami kreśli w jakimś stopniu pewien ideał, prawdopodobnie nieosiągalny w ramach naszej ludzkiej historii, do którego możemy jedynie się przybliżać, nigdy nie mając pewności całkowitego spełnienia. Niezwykła postać miłości między mężczyzną a kobietą, wykraczająca poza nasze zwykłe ludzkie standardy, nie pozwala zatrzymać się nad dosłownym sensem Pieśni nad Pieśniami, lecz uzasadnia wielowiekową tradycję interpretacji alegorycznej. Do pewnego stopnia ma ona swoje podstawy już w Starym Testamencie. W niektórych bowiem wyroczniach zbawienia, jak na przykład w Iz 60, 1-22 lub 62, 2-4, odnajdujemy ten sam język chwały zastosowany do opisu odnowionej Jerozolimy. Znane są również metafory małżeństwa i miłości oblubieńczej, za pomocą których Ozeasz, Jeremiasz i Ezechiel przedstawiają relację Boga z Izraelem. Nie oznacza to jednak, że do teologicznego znaczenia Pieśni nad Pieśniami dochodzimy dopiero w interpretacji alegorycznej, traktującej opisy zmysłowej miłości między mężczyzną a kobietą wyłącznie jako symbole miłości między Bogiem a Izraelem lub Kościołem. Miłość z Pieśni nad Pieśniami, w całym swoim bogactwie i pięknie, przedstawia niezgłębioną tajemnicę. Nie daje się zamknąć w granicach naszej ludzkiej historii poddanej prawu grzechu i ludzkich słabości. Należy do innego porządku – porządku odnowionego stworzenia. Jest więc nie tylko darem Boga, Stwórcy, ale również owocem odkupienia, dzięki któremu w ogóle jest możliwa.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując nasze rozważania możemy stwierdzić, że Biblia nie wypowiada się na temat miłości w sposób filozoficzny[37]. Nie ma też w niej zasadniczo odrębnej księgi w formie traktatu o miłości, choć Pieśń nad Pieśniami można by zaliczyć do tej kategorii. Pismo święte we wszystkich kwestiach, w tym także na temat miłości, wypowiada się przede wszystkim za pomocą języka narracyjnego. Oznacza to, że rysuje wizję nowego świata, który z jednej

---

[36] Tamże.

[37] Jak uczynił to np. G. Outka (*Agape. An Ethical Analysis*, New Haven-London 1972), który w swojej analizie etycznej wydobył trzy podstawowe cechy miłości: po pierwsze jednakowe odnoszenie się do bliźnich, następnie ofiara z samego siebie i wreszcie wzajemność, wyrażająca się w pewnego rodzaju wymianie między poszczególnymi stronami. Cyt. za: Ricoeur, *Miłość a sprawiedliwość*, s. 66.

strony reinterpretuje naszą własną rzeczywistość, z drugiej zaś stanowi w stosunku do niej pewną alternatywną propozycję[38]. Miłość zatem w wypowiedziach Pisma świętego jest nie tylko pewną zasadą etyczną, choćby nawet najbardziej fundamentalną, ale przede wszystkim podstawowym aspektem tego nowego świata, do zamieszkania którego jesteśmy wezwani. Problematyka miłości sytuuje się więc wewnątrz narracyjnej struktury Pisma, a zwłaszcza w opowiadaniu o wyjściu Izraelitów z Egiptu i w przymierzu na Synaju, to znaczy w wydarzeniach, które odegrały decydującą rolę w procesie kształtowania się wspólnoty Izraela. Stąd właśnie możemy wyprowadzić podstawową zasadę odpowiedzialną za formację społeczną Izraela i Kościoła: „Daj, ponieważ zostało ci dane"[39]. Zgodnie z sekwencją narracyjną Pięcioksięgu (wyzwolenie – przykazanie) wiąże ona w sposób nierozerwalny miłość otrzymaną z miłością okazaną, czyniąc z tej pierwszej warunek zaistnienia tej drugiej. O ile nasza współczesna epoka wypracowała ogromną wiedzę o miłości, to jednak nie bardzo wie, jak ją urzeczywistnić w praktyce. Narracyjna struktura Pisma ujawnia pod tym względem niezwykły walor pedagogiczny. Mówi nam nie tyle, czym miłość jest, ile raczej ukazuje sposoby postępowania, w których miłość staje się impulsem i siłą w kształtowaniu relacji społecznych.

---

[38] Por. koncepcję wspólnoty chrześcijańskiej jako alternatywnego społeczeństwa (Kontrastgesellschaft) w stosunku do świata, wypracowaną przez G. Lohfinka w: *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg-Basel-Wien 1988, s. 99-160.

[39] Ricoeur, *Miłość a sprawiedliwość*, s. 77.